



TITLE:

「五代史記」の士人觀

AUTHOR(S):

小林, 義廣

CITATION:

小林, 義廣. 「五代史記」の士人觀. 東洋史研究 1979, 38(2): 197-218

ISSUE DATE:

1979-09-30

URL:

<https://doi.org/10.14989/153734>

RIGHT:

「五代史記」の士人觀

小林 義 廣

はじめに

一 「死節」「死事」兩傳における「死」の意味

二 「忠」と「孝」

三 馮道と王彥章

四 結びにかえて

はじめに

歐陽脩という名は、私たちには何よりも、唐宋八大家の一人としてなじみ深い。というのも、かれが古文復興運動の輝ける旗手であったからである。かれの文章家としての地位は、慶曆年間（一〇四一～一〇四八）までには確立していたらしい^①。しかし散文史上、何といっても忘れてはならぬのは、嘉祐二年（一〇五七）、歐陽脩が權知貢舉であったとき、當時流行していた新奇な文體を斥け、平易簡明な文章を採用したことである。そのため一時は非難を惹き起したが、以後、古文が文體の主流を占めるようになったという。ちなみに、この時の及第者の中には、曾鞏・蘇軾・蘇轍という、宋代を代表する三人の文章家が含まれていた^②。

こうしたことが、歐陽脩の文人としての地位を不動のものにしている。本稿が問題とする『五代史記』が、一面で文章の模範の役割を果たしてきたのも、かかる歐陽脩の文學上の地位から首肯できよう^③。

しかしながら、歐陽脩の活動は文學方面にのみ限られたのではない。その一方で歐陽脩は、十一世紀中頃を代表する政治家であり、いわゆるマイナー・リフォームとしての慶暦の改革を推進させた一人であった。そしてかれの直言して憚らない姿勢が、その生涯を波瀾に満ちたものになっている。むしろその文學にさえも、そうした人生の起伏が陰翳と深みを加えていったらしい。^④

『五代史記』も、歐陽脩の波瀾萬丈の生涯と重ね合わせて考えることが可能であろう。これまでの『五代史記』研究を一言で概括すれば、『五代史記』の中に、歐陽脩の北宋時代において果した政治的・思想的役割の反映を見出そうとしてきたといえよう。晉出帝紀の論贊や唐六臣傳論と、濮議、朋黨論との間に論理の類似性あるいは同一性のあることが指摘されたのは、かかる『五代史記』研究の傾向を端的に物語っている。^⑤しかしこのことは、『五代史記』研究の基本的關心が、歐陽脩の北宋時代における政治的・思想的立場の究明にあり、『五代史記』はせいぜいそれらを明らかにする素材の一つとして用いられているにすぎないことを示している。言い換えると、『五代史記』それ自體がもつ独自の論理||思想構造を總體として捉え、その歴史的意義を探ろうとする努力は充分ではなかった。その結果、『五代史記』撰述は、政治的挫折による發憤が、その歴史敘述へ反映したものであるというような、超歴史的な問題に解消されてしまうくらいがあった。かりに『五代史記』に何らかの歴史的意義を認めるにしても、それは歐陽脩が北宋社會に果した役割の歴史的評價を、そのまま當嵌めたものにすぎなかったのである。

このことは、本稿が取り扱う『五代史記』の士人論においても同様であると考えられる。これまでの研究によれば、歐陽脩は『五代史記』の士人論、とりわけ馮道論を通して、北宋中期の士大夫の腐敗墮落に警鐘を鳴らそうとしたのだという。もちろん、歐陽脩にそうした意圖がなかったとはいえない。だがこうした見解は、歐陽脩の北宋社會に果した政治的・思想的役割に引き附けすぎた考え方だといえないだろうか。『五代史記』の士人論を、『五代史記』それ自體のもつ論理||思想構造の總體との關連のもとに考えるとき、そこには歐陽脩の當該社會に對する單なる警鐘の域を超えて、宋代

以後のいわゆる君主獨裁制國家における士大夫の普遍的なあり方といったものが浮び上がってくるように思われる。本稿の終極の目的も、そうした士大夫像を闡明にすることにある。

一 「死節」「死事」兩傳における「死」の意味

正史の列傳には、たとえば、循吏・姦佞・忠義などのように、類別することそれ自體の中に、すでに一定の價值判斷を含むものがある^⑥。では、『五代史記』の列傳はどのように類別されているのだろうか。

嗚呼、孟子謂えらく、春秋に義戰無しと。予も亦以謂えらく、五代に全臣無しと。無しと者、一人も無きにはあらず。蓋し僅に之有るのみ。余、死節の士三人を得たり。其の仕うることを二代に及ばざる者は、各其の國を以て之を繫ぎ、梁唐晉漢周臣傳を作る。其の餘の仕うることを一代にあらずして、國を以て之を繫ぐべからざる者は、雜傳を作る。(卷二 梁臣傳論)

これによると、士人を節義の程度に應じて三種類に類別し、それぞれ死節傳・某臣傳・雜傳を立てている。すなわち、一國のみに仕えたか否かによって、梁唐晉漢周臣傳と雜傳とに分け、一國に仕え、さらに死をもつて國に殉じた者を死節傳に入れ、これに極めて高い評價を與えている。

『五代史記』の列傳が、すべて以上三つのタイプのどれかに屬するというわけではない。このほかに、家人・一行・唐六臣・義兒・伶官・宦者の各傳があり、また同じ死をもつて國に殉じた者も、死節傳のほかに死事傳にも入っている。とはいふものの、右の「論」から死節の士が、極言すれば「死」ということが、『五代史記』の士人論の中に重要な位置を占めていることが知られよう。

「死」ということに對する高い評價は、列傳だけに見られるのではない。本紀には「死之」(之に死す)と記載されている者が十餘名ある^⑦。たとえば、卷三貞明二年九月の條に「晉人克貝州、守將張源德死之」とあるが、その條下の徐無黨

の注^②（以下徐注と略稱）に、「死と書くは、其の死を得たればなり」とあるのや、卷二開平三年七月甲申條下の徐注に、「死は其の死を得たる者にして、士の大節なれば、妄りに以て人に予えざるを見わす」とあるように、「死」と書くこと自體に、すでに士人の行爲に對する高い評價が含まれている。

とすれば、歐陽脩がこのように「死」を高く評價したのは、かれのどのような士人觀に由來するのであるうか。

すでに記したように、『五代史記』の列傳には、「死」の評價を與えられた者たちを集めた、死節・死事の兩傳がある。同じ「死」の評價を受けながら、なに故に二つのタイプの列傳が存するかという問題があるが、それは今暫く措くことにする。ここでは、死をもって國に殉じながら、死節・死事各傳に入れられなかった場合、それがどんな理由に基づくかを『五代史記』の説明に即して検討しつつ、如上の課題について考えていきたい。

そうした理由の第一として、事蹟を傳える史料が全くないかあるいは不完全のため、獨立した傳が立てられないこと、または、死に際しての史實に不明な點が存し、自信をもって「死」という評價が與えられないことが擧げられている。前者には、馬彥超・宋令詢・李遐・張彥卿・鄭昭業^③の五人が含まれるが、その事蹟はいずれも詳らかではない。そして馬彥超の事蹟が卷五一朱守殷傳にわずかに見られるほかは、本紀の該當する箇所に「死之」と記されているだけである。後者には、鞏廷美・楊溫^④・張憲^⑤がある。もっとも、張憲はこの理由だけで「死」という評價を與えられなかったのではないけれども、そのことについては後述することにする。

要するに、これらの人物が死節傳または死事傳に入らなかったのは、史料上の問題からである。したがって、ここからは「死」という評價に凝縮された歐陽脩の士人觀を導き出すことはできない。

史料以外の理由で、したがってその行爲に對する評價の上から、死節・死事各傳に入れられなかったものの一つに、出奔という問題がある。後唐の元行欽（卷二五）にその典型がみられる。

同光四年（九二六）、魏軍が反旗を翻した。その討伐に李嗣源（後唐の明宗）軍が派遣されるが、かれらは魏軍に同情し

て反亂を起こし、魏軍と合體、逆に都の洛陽に攻めのぼった。元行欽は、かかる急迫した状況下に莊宗のそば近くにあり、諸將百餘名と誓を解き髪を切り、それを地面に置いて死を誓いあった。ところが、莊宗が伶人出身の軍校である郭從謙に弑されると出奔してしまった。が、平陸縣（山西省）で野人に捕えられ、都に護送されたのち處刑された。卷二五元行欽傳後の「論」は、かれの行動を、

莊宗の崩ずるに及んで、自決する能わず。而して反つて死を逃れて以て生を求め、執えられて殺さるるに終わる。其の言屈せずと雖も、而れども死は其の志にあらざるなり。烏くんぞ貴ぶに足らん哉。

と論評している。處刑される際の果敢な態度にもかかわらず、初めに死を逃れて出奔したことを理由に、かれの死が評價に値しないものであると斷定されている。

とはいっても、出奔がすべてこのような厳しい批判を蒙るわけではない。藥彥稠・王思同は、李從珂（後唐の廢帝）軍と戦つて敗走するが、「元行欽の走ぐるに異なるなり」と記されている。また既出の張憲の場合、やはり出奔が「死」の評價を得る妨げの一つとなっているけれども、「張憲の事に至りては、尤も之が爲に痛惜するなり」とあつて、元行欽とはその評價が微妙に違う。こうした評價に差違が生じるのは、いかなる理由によるのであろうか。

まず張憲は、上記の魏軍が反旗を翻した頃、太原留守の職にあったが、魏軍の叛將、趙在禮の勧誘を拒絶した。また太原に逃れてきた永王李存霸と命運を共にしようとし、さらには叛軍を率いて入洛した李嗣源に、皇帝の位に即くことを勧進するようにとの部下の提言を斥けている。こうしたことが、歐陽脩によつて忠節を盡くした行爲と認められ、如上の評價となつたのである。藥彥稠・王思同の二人は、敗走しながらも愍帝のもとに歸ろうとしたところに、元行欽とその評價を異にする理由が存する。要するに、元行欽とそれ以外の場合とで評價が分かれるのは、出奔という行爲の現象の奥にある、その行爲がいかなる意志によつて動機づけられているか、それに對する歐陽脩の評價によるのである。このことは、藥彥稠と王思同に對する評價の違いに、もっと明確な形で現われている。二人はともに愍帝のもとに歸ろうとして、

李從珂軍に捕えられ殺されるが、王思同は李從珂の詰責に對し、「王に従つて生き長らえることを知らなかったわけでは
ありません。ただ、泉下に先帝（明宗）と會わず顔のないことを恐れたのです」^⑤と自分の意志を表明している。他方、藥
彥稠はこれといった意志表示をしなかった。この死に際してとつた態度の相異が、王思同は死事傳に、藥彥稠は唐臣傳に
と區別されて載せられた理由となっている。^⑥

第二は、戦いに際して抗戦の姿勢を崩した場合である。

後晉の武帝は即位すると、高祖の時とは打つて變つて契丹とのよしみを斷つてしまふ。かくて後晉と契丹とは敵對し、
やがて戦いを交えるようになった。この時期、吳繼（卷二九）は、水陸の要衝である貝州（河北省）の守備の任についてい
た。契丹が貝州を圍むと、以前から契丹と通じていた部下の邵珂が、その守っていた南門から契丹軍を引き入れたため、
貝州は契丹の手に陥つた。吳繼はこの混亂の最中、井戸に身を投じて自殺した。吳繼傳末の徐注は、部下の陰謀を見抜け
ず信頼したことと、まだ充分戦える餘力がありながら戦わずに自殺したことを、死事傳に載せなかった理由としている。^⑦
たしかに、自己の身を守つたり、群衆を抑える才智なくして殺された場合、「死」の評価は與えないとされている。^⑧ 吳繼
の場合も、部下の陰謀に氣附かず窮地に陥つたことは、この例に漏れないだろう。だがここで何よりも問題なのは、

吳繼は兵猶お戦うべくして戦わず。魯奇は食盡き力窮して刎す。故に取捨異なる。（卷三三夏魯奇傳末の徐注）

とあるように、徹底して戦い抜かなかつたことである。この點、今少し別の例によつて考えてみよう。

後唐の清泰三年（九三六）、石敬瑭（後晉の高祖）は、河東軍節度使から天平軍節度使への移鎮命令を不服として、河東軍
の治所、晉陽（山西省）で反旗を翻した。そこで張敬達（卷三三）は、招討使に任ぜられ晉陽を包圍した。形勢不利と見た
石敬瑭は、契丹に中國領土の一部割讓を含む屈辱的な條件で援軍を要請した。そのため、張敬達軍は逆に契丹の太宗の率
いる軍隊に包圍される。後唐が派遣した趙延壽らは、二心を懷き洞ヶ峠を決めこんだため、張敬達軍は孤立してしまふ。
包圍が長期化するにつれ、食料が不足し、ついには死んだ軍馬をも食うようになる。やがてそれも盡きると、副招討使の

楊光遠はしきりに降伏を勧めた。初めは援軍を待みにしていた張敬達も、度重なる降伏の勧めに、「諸君はなぜ降伏を迫るのか。〔それよりも〕どうして私を殺して降伏しないのか」と答えた。楊光遠はすぐさま張敬達を殺し契丹に降った。張敬達傳末の徐注は、かれの行動を、

然るに己は屈せずと雖も、而れども人を諷して賊に降らしむ。故に死節と爲すを得ず。

と論評している。自分は節義に殉じようとしながら、他人には降伏を勧めていることが、抗戦の姿勢を崩したことから批判され、そのため本来は死節傳に入るべきであったのが、死事傳に載せられたのである。

以上、死節傳あるいは死事傳に入らなかった場合、それがどんな理由に基づくかを検討してきた。それによると、忠節を盡くすという意志が明確に看取された場合のみ、その具體的行爲としての死が、高い道德的評價を受けるのであった。

すなわち、そこには士人の心的態度を重視する歐陽脩の考えが示されているが、このことは、單なる戦没者には「死」の評價を与えないことによってより一層明瞭になる。つまり、かれらが死節傳または死事傳に載せられなかったのは、「其の志未だ知るべからざるを以てなり」という理由に基づく。またすでに紹介した元行欽の場合も、「而れども死は其の志にあらざるなり」とあって、「死」の評價が「志」の裏付けを必須としていることを物語っている。

このように、「死」という評價が「志」に基づくものであるならば、同じ「死」でも、「志」の程度に應じて、その評價に微妙な差違が生れてくるだろう。死節・死事を區別する理由が、そこにある。

吾、五代に於いて、全節の士三人を得たるのみ。其の初めは卓然の節無きも、而れども終には以て人の事に死せる者、十有五人を得たり。(卷三三死事傳論)

すなわち、ここには張敬達の例からも窺われるように、多少とも節義の「志」に缺ける者を死事の士として、死節の士より下位に置く考えが示されている。

さて、「死」という評價における「志」重視の觀點は、終極的に歐陽脩のどのような意圖の反映と考えたらよいのであ

ろうか。これまでの考察から「志」とは、士人の行動を内面から支える意志を指し示す概念であることを知った。「死」はそうした「志」が発現された場合のみ賦與される價值概念であった。ところで、「志」は士人の行動と深いつながりをもつが故に、それは士人の生き方と密接な関係を有する。いわば「志」の重視は、士人がいかに生きるかを問題にすることなのである。ということは、歐陽脩は「死」の問題を論じながら、實は「生」の問題を鋭く追求していたといえるのであるまいか。

嗚呼、死の貴ぶべき所以の者は、其の義として苟^{かたそ}に生きざるを以てのみ。(卷三五行欽傳後の論)

この引用文は、「義」を媒介に「死」と「生」の緊張関係を説いている。「義」についての詳しい検討は後節に譲るが、ここでは文脈上から判断して、君臣の義、すなわち忠節であるといえよう。忠節とは、これまで考察してきたように、士人の内面と深い関わりをもつ概念なので、既述の「志」と言い換えられよう。とすれば、この引用文は、「志」を媒介にした「生」と「死」の問題を論じているのである。そして重要なことは、「死」の問題が「生」の問題であることを、この引用文は私たちに教えてくれることである。

二 「忠」と「孝」

前節では、「忠」^③の究極的表現形態としての意味を附與されている「死」の觀念の検討を通して、「死」の問題は結局、士人の生き方の問題に還元できることを明らかにした。本節では、その生き方がどのような意味内容をもつかを、「忠」と「孝」の関わりの中から検討してゆきたい。

「忠」と「孝」が對概念として用いられるのは戰國末になってからであるが、漢代までの儒學は、父に對する「孝」を君に及ぼせばそのまま「忠」になると考えていた。いわば、「忠」は「孝」の直線的延長上にある概念であった。^④宋代になると、とりわけ朱子學では、「忠」が「孝」をも含む他の一切の人倫道德から超絶していたといわれる。^⑤では、歐陽脩

は、「忠」と「孝」の關係をどのように捉えていたのだろうか。

後唐の明宗には、從環・從榮・從厚・從益の四人の息子がいた。長男の從環は、莊宗に仕えてしばしば戦功があり、金槍指揮使になっていた。ところがすでに述べたように、同光四年の魏軍の反亂を契機に、明宗軍が叛軍と合流し、ついには明宗が皇帝の位に即く。從環はこの間、主君莊宗と父明宗との和解に奔走するが、その企圖は失敗に終わり、かれは元行欽に殺される。卷一五李從環傳後の「論」は、かれの行動に關連して、父親が反亂を起こした場合、士人は自分の身をいかに處すべきかを、その身が君主・父親それぞれの側にある場合に分け、さらにそれぞれについて、主君が敗れた場合、父親が敗れた場合、士人はどのような態度をとるべきかが論ぜられている。結論は、君父いずれの側にあっても、君敗ればそれに殉じて死し、父敗れば喪に服して、しかる後に君主に仕えるということである。そしてこの原理から、李從環の行動は、「從環の莊宗に於けるや、從う所を知りて其の死を得たり。哀しい哉」と歎賞されている。

ところで、寺地遵氏はこの「論」から、「忠」と「孝」の關係に對する歐陽脩の考えを導き出している。氏によると、この「論」は、君臣關係—公—忠が、家—私—孝を超越していることを論じているのだという。たしかに、この「論」の結論が、「父敗の際は生きて事君が認められ、君敗の際は死を以てする」ということから、「君の權威が父のそれより上位にある」といえそうである。しかしながら、この「論」で歐陽脩が前提にしていることから考えると、氏の解釋に疑問を感じざるをえない。

嗚呼、父無くして烏くんぞ生れん、君無くして烏くんぞ以て生を爲さんや。而れども世の言に曰う、忠孝爲る者は兩全せずと。夫れ豈然らん哉。君父は人倫の大本にして、忠孝は臣子の大節なり。豈其れ相用を爲さずして、又相害する者ならん乎。抑も私と義とのみ。蓋し其の私を以てすれば則ち兩害し、其の義を以てすれば則ち兩得す。

すなわち、歐陽脩は一般に「忠」と「孝」が兩全しないといわれているのに對し、それらが矛盾・對立しあうものではないことを強調している。というのも、君臣・父子のそのいずれの關係も臣子たる士人の「生」の存在を根本的に規定す

るものだ、という歐陽脩の強い信念があるからである。ただ「私」をもって對處すれば兩害するのであって、「義」をもって對處する限り、「忠」「孝」は兩全するものである。この「忠」「孝」兩全という大前提は、後述する卷二六烏震傳後の「論」でも、「嗚呼、忠孝は義を以てすれば兩得すとは、吾既^す已に之を言えり」と繰り返し述べているから動かせない。だから、この「論」も、この前提に則して解釋されねばならぬ。また、寺地氏が「抑も私と義とのみ」の「私」を

「家を中心とする私的關係」と捉え、「義」を「官僚としての立場」と考えたのも再検討を要するだろう。

それでは、「忠」と「孝」を兩全させる「義」とは何か、それらを兩害させる「私」とはいかなる概念なのだろうか。この點に關しては、この「論」からだけでは不充分なので、別の例を紹介しつつ検討しよう。

烏震（卷二六）は、成德軍節度使の王鎔の軍卒となり、部將の一人である符習の下に配屬されていた。王鎔は太原を本據とする晉（のちの後唐）と同盟關係にあったので、符習らは派遣されて晉と共に梁と戦っていた。ところがその留守中、王鎔は部下の張文禮に弑されてしまった。そこで符習は、いそぎ晉王の下を辭し張文禮を討つことにした。いざ戦いになると、文禮は烏震の母親や妻子を捕え、かれを招降させようとする。しかし、烏震はいっこうに顧みようとしないので、張文禮は震の母親と妻子の手を斷ち鼻をそぎ、符習の軍營に歸した。軍中、その凄慘な有様に、正視に耐える者がなかったという。烏震傳後の「論」は、かれが母親を犠牲にしてまで招降を拒否したことが、果して「忠」といえるかどうかを考察している。結論は、かれの行動は大本孝というべきもので、まして忠などとはいえないとしている。

さて、この「論」は、以上のような結論に至る過程で、「忠」と「孝」の關係に對する意見を開陳している。

夫れ人の祿を食みて人の事に任ず。事に任の其の責を専らにする有りて、而も其の國の利害、己の爲すと爲さざるとに由る。之を爲して國に利ありと雖も、而れども其の親に害有る者は、猶お將に其の祿を辭して之を去らんとす。矧^{いふ}んや其の事、衆人の皆爲すべき所にして、而も任の己に専らならず、又其の爲すと爲さざると、國の利害の焉^{これ}に繋がらざる者をや。是の如くして其の親を顧みざるは、以て利と爲さずと雖も、猶お不孝と曰う。況んや因りて之を

利とする乎。

この「論」では、「忠」「孝」を兩害するものとして「利」が擧げられている。鳥震の場合も、母親の犠牲の上にこの戦いの後、戦功によって刺史となったことが「利」を圖った行爲と斷定され、「鳥震の若き者は、大不孝と謂うべし。尙お何ぞ忠有らん哉」という結論が下されている。もっとも、この「論」では「利」は二通りに用いられている。一つは、「國に利あり」という場合の「利」で、國家にとって利益になるという意味だが、その場合の「利」は否定的なニュアンスをもっていない。もう一つは、「以て利と爲さずと雖も」「況んや因りて之を利とする哉」という場合の「利」で、自己一身の利益を圖るといふ否定的な意味あいをもつ。「忠」「孝」兩全の道を害する「利」とは、後者の意味での「利」である。とすれば、李從璟傳後の「論」で、「忠」「孝」を兩害するものとされた「私」の内容も、自己一身の利益を圖るといふことになる。そして「私」と對立し、したがって「忠」「孝」を兩全させる「義」とは、自己一身の利害を超越、あるいはそれを抑止した地點に成り立つことを意味しよう。このことを李從璟傳後の「論」に當嵌めて考えれば、以下のようになる。士人は君主側にあつては、主君に對し、子として父を射ることはできないので、武器を與えないことを要請する。いわば子としての立場、「孝」を主張する。また父親に歸參を呼びかける。すなわち臣下としての立場、「忠」を主張する。一方、父親側にあるときは、父に歸參を求める。つまり「忠」を盡くそうとする。そして、どちら側にあつても、君敗の際は死を選び、父敗のときは喪に服す。これが「身は其の居に従い、志は其の義に従う」の内容である。要するに、士人の身が君父どちら側にあるにせよ、「忠」「孝」兩全の道を貫徹しようとする、それが「義」である。しかも、その實踐には現實的困難がつきまとい、自己一身の利害を考えると、その立場は貫徹し通せないだろう。たとえば、君主側にあつて、武器をとることの拒否は、不服従の罪で殺されかねないし、また父親側にあつて父敗のとき、「忠」的立場を父親に説き續けていたとしても、そこに待つのは反逆の罪による死だけかもしれない。

さて、このように考えてみると、「義」とは一つには、士人の倫理規範を指し示す概念であるといえる。というのは、

「義」は士人の「生」を根本的に規定する「忠」「孝」を兩全させるものであり、したがって士人は必ずそれに準據しなければならぬからである。またそれは、士人の主體性を指し示す概念であるともいえよう。なぜなら、「義」はどのような状況下でも、士人と君父との關係維持のため、最善と思われる判斷を下す立場だからである。だから、「義」的立場に立つ士人は、君主の意志にいつも左右されているとは必ずしもいえない。また君主を頂點とする官僚體系に完全に包含されるものでもない。独自の基盤に立つてそれらに關わるのである。要するに、歐陽脩の考える士人の生き方とは、「義」という士人の倫理的・主體的あり方をするのであったのである。

三 馮道と王彥章

さて、このような士人の倫理的・主體的あり方、すなわち「義」的あり方は、いかなる士人層に特に求められ、それは何によって支えられていたのだろうか。本節では再び節義の問題を取り擧げ、このことを考えたい。

貞明元年（九二五）、天雄軍が反亂を起こし、晉に寢返ったが、そのことについて卷三貞明元年三月己丑の條は、「天雄軍亂、賀德倫叛附于晉」と記している。ところが、この反亂の主謀者は、實は部將の張彥というものであり、賀德倫は節度使であつたために脅迫されて反亂に踏み切つたにすぎなかつた。だが、賀德倫は「貴者」であるが故に、死を賭して反亂を鎮壓せず逆に反亂に加わつた責任が追求されたのである。

このように歐陽脩は、「貴者」、すなわち高位における者の責任を厳しく追求するが、それはいかなる理由によるのであるか。

傳に曰く、禮義廉恥は國の四維なり。四維張らざれば、國乃ち滅亡すと。善き乎、管生かなの能く言う也。禮義は人を治むるの大法にして、廉恥は人を立つるの大節なり。蓋し廉ならざれば則ち取らざる所無く、恥ならざれば則ち爲さざる所無し。人にして此くの如くんば、則ち禍亂敗亡も亦至らざる所無し。況んや大臣と爲りて、取らざる所無く、爲

さざる所無くんば、則ち天下其れ亂れざる有り、國家其れ亡びざる者有らん乎。(卷五四雜傳論)

つまり、士人、中でも高位における者の倫理的あり方が、國家の存亡と深く關わると考えていたからである。したがって、いきおい批判は個人的な言動にまで及ぶ。『歸田錄』の中で、氣短かな和凝が、馮道の新しい靴を見て値段を聞いたところ、自分の靴の半額なので下僚を叱責すると、それは實は片方の靴の値段だったので大笑いしたという話を載せ、「時に謂えらく、宰相にして此くの如くんば、何を以て百僚を鎮服せんや」という時評を附け加えたのは、その一つの表われだろう。

このように、士人の個人的あり方、倫理性が問題にされるとすれば、その倫理を根底に据えた儒學を學び、それによって立身出世した儒者はとりわけその責任が厳しく問われるであろう。

然るに其の習俗、遂に苟生すると去らざるとを以て當然と爲す。儒者に至りては、仁義忠信を以て學を爲し、人の祿を享け、人の國に任ずる者なるも、其の存亡を顧みず、皆恬然として苟生を以て得たりと爲す。徒に愧を知らざるのみならず、反って其の得たるを以て榮と爲す者、數うるに勝るべけん哉。(卷三三死事傳論)

つまり、國家の存亡に平然とした態度でいる姿勢を、苟生、すなわちいいかげんな生き方だと鋭く批判している。

しかしその一方で、節義に殉じた者、いわば「生」を燃焼し盡くした者は、「或いは軍卒に出で、或は僞國の臣より出ず」とされた。とりわけ、武人が無節操な儒者と對照された。歐陽脩の詠嘆の根據は、かかる五代士人の現實狀況にあるのだが、そうした狀況から教訓や理念を引き出そうとすれば、その現狀をより一層鮮明に描き出さねばならない。唐六臣傳・雜傳と死事・死節兩傳とのコントラストは、そうした役割を擔っている。

唐六臣傳(卷三五)は、世界帝國Ⅱ唐朝の遺臣で、梁の篡奪に協力した士人たちを載せるが、かれらは「庸懦にして不肖、傾險にして獯猾、利に趨きて國を賣るの徒」であったという。だから、「安くんぞ能く恥を蒙り梁庭に辱を忍ぶこと此くの如くならん哉」とあるように、自己の保身を第一にした、いわば「苟生」を貪ったものたちである。

唐六臣傳が、唐五代を歴任した者たちとすると、雜傳は五代各朝に仕えた人たちを載せている。中には失節という點を除けば、隨分と立派な人物もいたのだが、こうした人物も五代各朝に仕えたということと、「夫れ雜に入るは、誠に君子の羞ずる所なり」といわれるのである。そうした中で、失節の代表と目されるのが、四姓十君に仕えた馮道である。

馮道は五代を代表する儒家官僚であるが、歐陽脩はそのあり方を「廉恥無き者」と決めつけている。これまで見てきたように、士人の存立を何よりも、その倫理性に求める歐陽脩の考え方からすれば、この馮道に對する評語は、かれの生き方を全否定したものである。

なに故、馮道を「廉恥無き者」と斷定したのであろうか。卷五四の「論」では、とくに馮道の『長樂老自敍』を取り擧げ、かかる評價の根據としている。『長樂老自敍』は、その全文が『舊五代史』卷一二六馮道傳などに載っているが、敍述の大半は馮道の歴任した官職・勳爵に費されている。恥を知るならば、各王朝で得た官職を得意げに羅列するはずがないという前提が、歐陽脩にはあったのであろう。

ところで、卷五四の「論」は最後に、五代の小説を紹介している。開封で宿泊を斷われ、宿の主人に腕を掴まれて外に抛り出された婦人李氏は、腕一本のために自分の身を汚すことはできぬとばかりに、その腕を切り落したという。歐陽脩はこの話を紹介しつつ最後に、「嗚呼、士の自ら其の身を愛せずして、恥を忍んで以て生を偷む者は、李氏の風を聞き、宜しく少しく愧を知るべき哉」と結んでいる。婦人を引き合に出しながら、馮道を代表とする無節操な士人の生き方を鋭く批判しているといえよう。

さて、馮道と對蹠的な評價を受けているのが、梁が亡びる際に、死をもって節義に殉じた王彥章である。王彥章に對する歐陽脩の異常なほどの關心の高さは、『王彥章畫像記』（『歐陽文忠公集』卷三九）によって知られるが、歐陽脩がどのような觀點から王彥章を評價したかも、この畫像記に明瞭に記されている。

梁末になり、梁の勢力が日に日に衰えてゆくと、諸將の中には二心を懷く者が多くなってくる。そうした中であって、

王彦章だけは梁のために最後まで力を盡くそうとした。結局は起死回生の志も虚しく、かれ自身も後唐の捕虜になってしまう。王彦章は王鐵槍という渾名がつくほど槍の名手であったので、後唐の莊宗はかれの勇を惜んで後唐に仕えさせようとするけれども、王彦章はそれらの誘いを一切辭退し、梁のために死を選ぶ。

いわば王彦章は、種々の困難な状況下でも、終始梁のために盡くそうとする志を貫き通した士人として描かれている。そうした王彦章の姿を如實に物語るものとして、「王彦章畫像記」や『五代史記』の本傳(卷三二)は、次のエピソードを伝える。王彦章は武人で學問がないので、俚俗な言い方ではあるが、つね日頃、「豹は死して皮を留む、人は死して名を留む」と人に語っていたという。歐陽脩はこれを評して、「其の忠義に於けるや蓋し天性なり」と絶賛している。王彦章のこの言葉からは、死を覺悟しつつ充實した生き方をしようとするかれの姿勢を讀みとることができるのではなかろうか。

四 結びにかえて

最後に、これまで論じてきたことを纏め、それに基づいて若干の展望を述べてみたい。

本稿が探求したテーマは、『五代史記』の士人觀であるが、それを主に「死」に對する評價の問題、さらには「忠」と「孝」との關わりの問題から考察した。それはほぼ以下のとおりである。『五代史記』は、列傳に死節傳とか死事傳があることで判るように、士人のあり方として「死」を非常に重要視している。だから、「死」と書かれること自體、士人に對する高い評價を意味していた。しかし「死」の問題は、それと對置して「苟生」「貪生」の言葉が用いられるように、結局はすぐれて「生」の問題であった。すなわち士人がいかに生きるかが、そこで問題とされた。そしてその生き方は、「義」という概念に凝縮される、いわば倫理的Ⅱ主體的あり方なのである。かかる「義」的あり方は、高位に居る者、とりわけ儒學を學ぶことでそうした地位についた者ほど強く要請された。なぜなら、儒學こそは、そうした倫理を基軸に据

えた學問だったからである。しかし、そうした倫理の中でも、五代において特に問題となる「忠節」という点では、儒學で高位に登った士人ほど無節操が目立ち、逆に「忠節」を盡くしたのは、教養のない武人の中に見出された。歐陽脩の詠嘆の根據は、こうした現實状況にある。前者は四姓十君に仕えた馮道を代表とし、後者は梁に殉じた王彥章にその典型を見るが、歐陽脩は、これらそれぞれを代表する士人を通して、士人は自己の利害を越えた、すぐれて倫理的Ⅱ主體的存在でなければならぬことを主張していた。

前節までに論じたことは以上で盡きる。ただ問題は、かくて析出された士人像が、いかなる歴史的意義をもつかという点である。それは一つには、これまでの『五代史記』研究で繰り返し言われてきたように、歐陽脩の活躍した北宋中期の士大夫のあり方に對する批判・警鐘の意味をもつだろう。西夏の興起と國內矛盾の増大は、慶曆時代を中心とした北宋中期の社會にとって最大の課題であったが、士大夫個々人がそれへの對應を迫られていたのである。⑤ 歐陽脩はしばしばこの時期の士大夫のあり方を批判している。『五代史記』はそうした時期に書かれた。⑥ そして歐陽脩自身、『五代史記』が完成して世人の目に觸れることを極度に警戒し、注に弟子の徐無黨の名を冠したという事實は、『五代史記』士人論の當該社會に對する批判・警鐘としての意味を如實に物語っている。⑦

しかしながら、『五代史記』の士人論は、單なる同時代に對する批判・警鐘という意味以上のものをもっているように思われる。⑧ というのも、それは士人の生き方を、その原理にまで溯って探求していると考えられるからである。

それでは、この原理において把捉された『五代史記』の士人論、すなわち倫理的Ⅱ主體的存在は、いかなる歴史的意味を有するのであろうか。それを考察する前に、『五代史記』を構成するもう一つの重要な要素である君主論を概略記しておくことが便利であろう。結論だけを言えば、君主とは、恣意性を排し、臣下の能力をその適性に應じて發揮させる存在でなければならぬ、ということである。歐陽脩は、その典型を後周の世宗の中に見出している。⑨ このことは注目に値し
よう。⑩ というのは、歐陽脩は君權存立の根據を、人間世界を越えたところに求めるのではなく、君主のあり方そのものに

求めているからである。『五代史記』が天人相關説への懷疑を提示し、災異を社會現象と結びつけて解釋することを強く拒否しているのは、恐らくこうしたことを背景にして始めて理解されるのではあるまいか。またこのことは、君主が道德・倫理の根源でなければならぬことを同時に意味しよう。『五代史記』が君主の倫理性にしばしば言及するのは、この理由によるう。

このように考えてくると、歐陽脩は『五代史記』を通して、官位が高くなればなるほど責任も重くなり、しかも個々の士人は倫理的・主體的でなければならぬという官僚體制の上に、倫理的君主を戴く國家像を描き出したといえよう。私たちの知るところでは、こうした國家像とは、皇帝を頂點とし、整序された官僚組織をもつ君主獨裁制國家たる宋朝の姿そのものののである。いわば歐陽脩は、『五代史記』の士人論を展開しながら、かれ自らの國家におけるあり方を追求していたのである。

慶曆三年（一〇四三）、范仲淹らの十事列奏に始まる慶曆の改革は、人づくりに眼目があったといわれる。またこの改革に參畫した士大夫を中心に形成される、いわゆる慶曆の士風も、個々の士大夫がその倫理を基礎に國家へ関わってゆくこととするものであった。『五代史記』の撰述がこの頃に始まり、しかもその士人論において、士人の倫理的・主體的あり方が追求されたのは意義深い。しかしその主體性を論ずるとき、「忠」とともに「孝」が重視されるのは、この時代に則して考えると、どのような意味があるのだろうか。もはや紙數も盡きた。その點については、別稿に譲りたい。

註

① 葉夢得『避暑錄話』上に、「慶曆後、歐陽文忠以文章擅天下，世莫敢有抗衡者」とある。

② 劉子健『歐陽修の治學與從政』（香港新亞研究所 一九六三年）七八～九五頁。同 *Ou-yang Hsiu; An Eleventh-Century Neo-Confucianist* (Stanford U. P., 1967) pp. 131—

154. 張健『歐陽修之詩文及文學評論』（人人文庫）。

③ Lien-sheng Yang (陽聯陞), "The Organization of Chinese official historiography: Principles and Methods of Standard histories from the T'ang through the Ming dynasty," in *Historians of China and Japan*, ed. by

Beasley & E. G. Pulleyblank (Oxford U. P., 1960) 及び 錢謙益は、『僕初學爲古文、好歐陽公五代史記』(『答山陰徐伯調書』『牧齋有學集』卷三九)と述べている。

④ 張健氏前掲書一七～二二頁。

⑤ 以下、『五代史記』に言及した著書・論文のうち代表的なものを掲げる。内藤湖南『支那史學史』(『内藤湖南全集』卷一 筑摩書房 一九六九年所收)、増井經夫『アジアの歴史と歴史家』(吉川弘文館 一九六六年)、金毓黻『中國史學史』(商務印書館)、李宗侗『中國史學史』(華岡出版部)、劉子健氏前掲書、佐中壯『新五代史撰述の事情』(『史學雜誌』五〇—一一)、小川環樹『新五代史の文體の特色』(『中國文學報』一八)、林瑞翰『歐陽修五代史記之研究』(『國立臺灣大學文史哲學報』二三)、標點本『新五代史』の「出版説明」(中華書局 一九七四年)、石田肇『新五代史撰述の経緯』(無窮會『東洋文化』復刊四・二合併號)、同『新五代史の體例について』(『東方學』五四輯)、谷川道雄『著作史』の一視點・著述と纂輯(『ED I TOR』一九七七一六)。なお、『舊五代史』を論じて、『五代史記』撰述の必然性にも言及したものに、Wang Gung-wu (王康武), "The Chiu Wu-tai Shih and history—writing during the Five Dynasties," *Asia Major*, 4—1, 1967 がある。

⑥ 劉子健氏によると、前近代中國においては、官僚の行動がそれに対する道德的評價によって類別され、後世の官僚の行動規範として大きな影響を與えているとし、かかる觀點に立つて官僚を類別した正史列傳の研究の重要性を説いている。"Some

Classifications of bureaucrats in Chinese historiography," in *Confucian in Action*, ed. by David S. Nivison & Arthur F. Wright (Stanford U. P., 1969).

⑦ 卷一二顯德五年正月丁未條下の徐無黨の注に、「本紀書死者十餘人」とある。實際、本紀に「死之」と記載されている者は十五名であり、註⑨で述べる理由で、馬彥超・宋令詢・李遐・張彥卿・鄭昭業が立傳されていないのは、死節傳が死事傳にその傳がある。ただ、周德威だけは、卷二五唐臣傳にその傳があるにもかかわらず、卷五天祐十五年十二月の條に、「周德威死之」とあるのは、その理由が判らない。死節傳・死事傳にその傳がありながら、本紀に「死之」と記されていないのは、劉仁贍・張敬達・孫晟である。劉仁贍については、卷一二顯德四年三月丁未條下の徐無黨の注に、「不書死之者、仁贍自以病死、以其守節至死、故列之死節傳」とあり、張敬達については、卷七清泰三年閏十一月甲子條下の徐無黨の注に、「敬達不書死之而書殺者、敬達大將、宜以義責光遠而誅之、雖不果而見殺、猶爲得死、乃飄光遠殺已以叛、故書之如其志」とあり、孫晟に関しては、卷一二顯德三年十一月乙巳條下の徐無黨の注に、「書殺景臣而不書晟死、蓋已深罪周殺忠臣、則晟之死節自著」とあって、それぞれ「死之」と記載されなかった理由を述べている。

⑧ 現在普通に見ることが出来る百衲本・殿本などの『五代史記』には、曾三異と徐無黨の注がある。曾三異は、『歐陽文忠公集』の跋によると、『歐陽文忠公集』の考訂にも参加している。『五代史記』について言えば、百衲本の卷一八漢家人傳の

卷末に、「慶元五年魯郡曾三異校定」とあって、南宋の中頃、曾三異が『五代史記』を考訂したことが知られる。もっとも、曾三異が考訂の結果として残した注釋のうち、現在それと判るのは卷一の四例にすぎない（錢大昕『廿二史考異』卷六一）。徐無黨の注は、『五代史記』の體例を説いたもので、本紀に割合多い。これまでそれが歐陽脩の考えそのものであるという意見と、一應は徐無黨に獨自性があって、歐陽脩の意圖とは必ずしも一致しないという見解が併存してきた。前者は、邵晉涵『四庫提要分纂』、俞正燮『書五代史纂誤後』『癸巳存稿』卷八）を代表とし、内藤湖南もこの見解を受け継いでいる（『支那史學史』『内藤湖南全集』卷一一 二〇四頁）。後者の見解に立つのは王鳴盛である（『梁紀晉唐互書非是』『十七史商榷』卷九四、『梁晉爭澤潞』同書卷九六）。しかし王鳴盛の場合、徐無黨の注は本来、歐陽脩の意圖に副うべきことを前提にし、その上に立って、徐無黨の注が歐陽脩の考えと一致していないことを批判しているように思われる。徐無黨の注に關しては、管見の及ぶ限り、『歐陽文忠公集』卷一五〇に載っている、至和元年（一〇五四）、歐陽脩が徐無黨に宛てた書簡が、唯一の史料である。關連する記事は、『五代史』昨見曾子固議、今却重頭改換、未有了期、仍作注、有難傳之處、蓋傳本固未可、不傳本則下注尤難、此須相見可論である。至和元年という年は重要な意味をもつ。この前年、皇祐五年には『五代史記』が一應完成し、徐無黨が省元になっており、またこの年から歐陽脩は『新唐書』編纂に參畫しているからである。さて、石田肇氏はこの書簡を引用して、徐無黨に注を作る主體があり、ただ注を施す

ことの困難な點のみ歐陽脩と相談する手筈になっていたとし、内藤湖南らのように、歐陽脩が徐無黨に口授、あるいはかれ自身が注を作り、徐無黨の名を冠したという説を却けている（『新五代史撰述の經緯』）。しかしその史料の根據とされる「蓋傳本固未可、不傳本則下注尤難、此須相見可論」という部分からは、そうした解釋を導き出すことが困難だと思われる。したがって、本稿では、内藤湖南らのように、徐無黨の注は、歐陽脩の意見であると見做して議論を進めることにする。

⑨ 卷一二顯德五年正月丁未條下の徐注に、「宋令詢及李遐・彥卿・昭業、皆以事迹不完、不能立傳、然所貴者死爾、本紀著其大節、可矣」とあり、また卷三三死事傳論末の徐注にも、「不能立傳者五人、馬彥超附朱守殷傳、宋令詢・李遐・張彥卿・鄭昭業見於本紀而已」とある。

⑩ 卷一八劉贊傳後の「論」は、鞏廷美・楊溫を死節傳に載せなかった理由を、「然予考於實錄、二人之死狀不明、夫一人之事、固知其無所成、其所重者死爾、然史氏不著、不知其何以死也、（中略）予固嘉二人之忠、而悲其志、然不得列於死節之士者、惜哉」と記している。

⑪ 卷二八憲傳後の「論」に、「而要在憲失其官守而其死不明、故不得列于死節也」とある。

⑫ 卷二七藥彥稠傳末の徐注。

⑬ 卷二八張憲傳後の「論」。

⑭ 卷二八張憲傳後の「論」に、「憲之志誠可謂忠矣、當其不願其家、絕在禮而斬其使、涕泣以拒昭遠之說、其志甚明、至其欲與存霸俱死」とある。

⑮ 卷二七藥彥稠傳末の徐注に、「彥稠與思同俱以敗走、時愍帝猶在、唐未亡、二人走歸國、於節未虧、異於元行欽之走也」とある。

⑯ 卷三三王思同傳。

⑰ 卷二七藥彥稠傳末の徐注に、「然思同辭義不屈、其死可嘉、

彥稠直被執見殺爾、餘無可稱、故不列於死事傳」とある。元行欽の場合も、處刑される前に毅然とした態度を示したが、それは「其言雖不屈、而死非其志也」（卷二五元行欽傳後の論）とあるように評價されていない。この點、元行欽に對して厳しすぎるとの説がある（邵晉涵『四庫提要分纂』參照）。

⑱ 原文を次に掲げる。「懣不能察其姦、反委以兵、及契丹入貝州、又不拒戰、遽投井死、其死不足貴、故不列於死事。」

⑲ 卷二開平三年七月甲申條下の徐注に、「智不足以衛身、才不足以治衆、而見殺者、不書死之、而以被殺爲文」とある。

⑳ 死節・死事各傳に載らない理由が記されているにもかかわらず、ここで除外したものに敬翔と皇甫遇の場合がある。かれらが死節傳あるいは死事傳に入らなかった理由は、卷四七皇甫遇傳後の「論」に敘述されている。まず敬翔は、「由于佐其父而弑其祖、可乎」とあるように、唐を篡奪する主謀者であったことを理由に、梁の滅亡の際、節義に殉じたにもかかわらず、死節傳に入れなかったとする。皇甫遇は後晉のために殉じたが、一度契丹に降って後晉を亡ぼす手助けをしたことが、死事傳に入らない理由となっている。要するに敬翔の場合、かれが直接忠節を盡くすべき對象である梁との關係を越えた所に、死節傳に入らない理由が求められているので除外した。皇甫遇の場

合、敬翔とはその理由を同じくしないように思われるが、敬翔と同様に論ぜられているので、やはり除外した。

㉑ 卷九開運三年十二月壬戌條下の徐注。また卷三三死事傳論に、「而戰沒者不得與也」とあるのも、同様の主旨に基づくものであろう。

㉒ 卷二五元行欽傳後の「論」。

㉓ 本稿では、臣下の君主に對する倫理的行爲を、「節義」という言葉で表わした。それはたとえば、「仁贍自以病死、以其守節至死」（卷一二顯德四年三月丁未條下の徐注）、「本紀著其大節、可矣」（同卷顯德五年正月丁未條下の徐注）などあることに基ついている。かかる節義の行爲は、卷一八劉贊傳後の「論」や、卷二八張憲傳後の「論」などから判るように、「忠」ともいわれる。

㉔ 板野長八「孝經」（『古代における人間觀の展開』 岩波書店一九七二年所收）。

㉕ 守本順一郎「朱子と佛教」（『東洋政治思想史研究』 未來社一九六七年所收）。

㉖ 「歐陽修における天人相關說への懷疑」（『廣島大學文學部紀要』二八卷）。以下の圖式は、文意から判斷して筆者が再構成したものである。

㉗ 原文を次に掲げる。「其父以兵攻其君、爲其子者、從父乎、從君乎、曰、身從其居、志從其義、可也、身居君所則從君、居父所則從父、其從於君者、必辭其君曰、子不可以射父、願無與兵焉、則父號泣而呼其父曰、盍捨兵而歸吾君乎、君敗則死之、父敗則終喪而事君、其從於父者、必告之曰、君不可以射也、盍

捨兵而歸吾君乎、君敗則死之、父敗則待罪於君、君赦已則終喪而事之。」

- ②⑧ 卷三貞明元年三月己丑條下の徐注に、「軍亂書首惡、不書而書德倫叛、責貴者深也、德倫不可加以首惡、而可責其不死以叛、張彥實首惡、而略不書、彥微者、德倫可誅而不誅、故以德倫獨任其責」(引用文は百衲本に従った。南監本・汲古閣本・殿本は初めを、「軍亂有首惡不書、而書德倫叛」に作る)とある。

- ②⑨ 引用文は、南監本・汲古閣本・殿本に従った。百衲本は、「況爲大臣而無所不取不爲」に作る。

- ③① 『歐陽文忠公集』卷一二六。

- ③② 卷三三死節傳論贊。

- ③③ 卷五四の「論」に、「予於五代得全節之士三・死事之臣十有五、而怪士之被服儒者、以學古自名、而享人之祿、任人之國者多矣、然使忠義之節、獨出於武夫戰卒」とある。もともと歐陽脩は、五代にも立派な士人がいて、それらの人々は隠世していたはずだとの豫測の下に、卷三四の一行傳を編した(一行傳論)。なお一行傳は、異民族支配下の元代に、隱逸的生活を餘儀なくされていた士大夫に大きな影響を與えていたという。Fredrick W. Mote, "Confucian Eremitism in Yuan Period," in *Confucian Persuasion*, ed. by Arthur F. Wright (Stanford U. P., 1960).

- ③④ 以上、卷三五唐六臣傳卷頭の「論」。

- ③⑤ たとえば卷四六の郭延魯は、その善政ぶりが傳後の「論」で賞讃され、卷四七の張希崇は、その母に對する孝養が特筆されているが如くである。

- ③⑥ 卷二一梁臣傳論。

- ③⑦ 馮道に關する論文・著作は以下のとおりである。徳山正人「馮道論と五代の世相」(『史潮』四五)、礪波護「馮道」(人物往來社一九六六年)・Wang Gung-wu, "Feng Tao; An Essay on Confucian Loyalty," in *Confucian Personalities*, ed. by Arthur F. Wright & Dennis Twitchett (Stanford U. P., 1962)。これらの論文・著作は、馮道の道德論的解釋からの解放を唱え、馮道を五代の實相の中に探ろうとする點で共通している。しかし、馮道に對するいわゆる道德論的解釋が何故なされねばならなかったのかという點に關しては、必ずしも納得のゆく議論が展開されていないように思われる。

- ③⑧ 卷五四の「論」。

- ③⑨ 錢大昕『廿二史考異』卷六一に、「歐史無列女傳、惟王凝妻見馮道傳論、單章女見安重榮傳」とあるように、家人傳を別にすれば、『五代史記』はこの「論」と、卷五一安重榮傳と、さらに錢大昕は言及していないが、卷六六楚世家に女性が登場する。安重榮傳所載の單章の娘は、立居振舞いが立派で、從容として死におもむいた女性として、卷六六の周行逢の妻嚴氏は、家事をよく取り仕切り、夫の行過ぎを諫める立派な女性として描かれている。

- ③⑩ 中華書局本『新五代史』の「出版說明」參照。

- ③⑪ 歐陽脩のこの時期の士大夫のあり方に對する批判は、『歐陽文忠公集』卷九七〜一四の中に見られる。

- ③⑫ 『五代史記』の編纂は、景祐四年(一〇三七)の夷陵縣令への貶謫と、慶曆五年(一〇四五)の知滁州への貶官とを中心と

した時期におこなわれている（『兗進五代史狀』『歐陽文忠公集』卷一二）。なお、『五代史記』撰述の時期については、佐中壯「新五代史撰述の事情」、石田肇「新五代史撰述の経緯」などに論ぜられている。筆者自身にも若干の考えがあるが、いづれ機会をみて論じたい。

- ④② 『歐陽文忠公集』卷一四九、皇祐五年（一〇五三）、梅堯臣に宛てた書簡には次のようにある。「閑中不曾作文字、祇整頓了五代史、成七十四卷、不敢多令人知、深思吾兄一看、如何可得、極有義類、須要好人商量、此書不可使俗人見、不可使好人不見、奈何奈何、（中略）此小簡立焚、勿漏史成之語、惟道意於君謨、同此也」。劉子健氏は、歐陽脩が燃えさかる黨争の焰に油を注ぐことになるのを恐れて、弟子の徐無黨に『五代史記』の注を任せたのだろうと述べておられる。また氏は、徐無黨という名は偶然にも、「おもむろに」「黨なし」ということだ、と穿った見解を提示しておられる。ibid. p. 110.
- ④③ 卷一二の論贊は、世宗の治政を論評したものが、それに

「及其虚心聽納、用人不疑、豈非所謂賢主哉」とある。

- ④④ 歐陽脩の天人相關説に對する批判については、註②の寺地論文參照。

- ④⑤ 卷一三梁家人傳論、卷二〇周家人傳論贊、卷三七伶官傳論、卷三八宦者傳の張居翰傳後の「論」など。

- ④⑥ 慶曆の改革に關しては、多くの概説書等に必ず言及されている。專論としては、高欣「北宋變法的開端——慶曆新政」（『史學月刊』一九五八—五）がある。

- ④⑦ 内藤湖南『支那近世史』（『内藤湖南全集』卷一〇 筑摩書房一九六九年）四〇九頁。

（附記）

芝木邦夫「歐陽脩の史學思想」（『加賀博士退官記念中國文史哲學論集』 講談社 一九七九年）は、本稿の脱稿後に刊行されたので、論旨の中にくみ入れることができなかったが、本稿の目ざしたものは、その方向が異なるように思われる。

Yün was convinced that class struggle could not realise the true socialism, which he felt should be based upon mutual help and selflessness. For this reason, he opposed the forming of the Chinese Communist Party. His endeavour, however, would not continue long. Facing with mounting economic difficulties and the suppression of reformed education by warlords, he came to admit the unrealistic nature of his line. In the spring of 1922 he accepted the argument of Lin Yü-nan 林育南, member of his group, and dissolved the group. The members then joined individually the CCP or the Socialist Youth League. Yün himself became a leading member of the CCP and went on to play an important role in directing the youth movement and managing the cooperation with the Kuomintang. He also distinguished himself as a brilliant propagandist.

In the half-feudal, half-colonial China socialism was a task for tomorrow, and communism nothing more than a remote ideal. In such circumstances the revolutionary intelligentsia of the May Fourth generation broke away from the *petit-bourgeoisie* idealism and embarked on the *long march* to revolution. Yün Tai-ying too was one of them.

The View on Scholar-Officials 士人 of the *New Five Dynasties History* 五代史記

Kobayashi Yoshihiro

This paper examines the view on scholar-officials seen in the *New Five Dynasties History*, compiled by Ou-yang Hsiu 歐陽脩 (1007-1072).

The "Biographies of Those Died for Principles" 死節傳 and "Biographies of Those Died Loyal" 死事傳 are the two main places in the book where its view on scholar-officials is expressed. One can see from this that the attitude towards death was the chief concern for the author in considering scholar-officials. Nevertheless, since the conduct while alive very much determines also the attitude towards death, the question really centers on the way of life. And as a way of befitting scholar-officials, *righteousness* 義 was being pointed out. This was a concept evolved around the same time as *loyalty* 忠 and *filial piety* 孝, and embodied the belief that one's code of conduct should be based upon independence.

When considering this in relation with the book's view on the ruler, it becomes clear that the author was seeking in such direction the proper way of life for scholar officials under the Sung absolute monarchy. We may also infer that it was the way Ou-yang Hsiu himself sought.

Worshipping Groups and their Objects of Worship in the Sung Rural Communities

Kanai Noriyuki

The Worshipping groups in rural communities and their objects of worship took a variety of form in the Sung. The most fundamental of them was the *ts'un-she* 村社 whose basic unit was the natural village *ts'un* 村 (or *li* 里). This was more than a mere gathering of some interested people. Every villager, regardless of wealth, was required to join, except in some cases the extreme poor.

The Sung *ts'un-she* retained strong influence of the past. Its main object of worship was, continuing on the tradition since the Han 漢 and T'ang 唐, the field deity 田神, and even certain remnants of the ancient tree worship was seen. The character of the deity, however, showed not insignificant change. He no longer controlled just the crop, but every aspect pertaining to the village life. Even so, on matters meaning most to the peasants e. g., prevention of drought and flood control, the situation was more like that various deities competed for their influence.

The *ts'un-she*s of the Ming 明 were placed under the state sacrifices to the *she* 社 and *chi* 稷 deities administered by prefectures 府州 and counties 縣. The Sung government too seemed to have similar policy designs, but its efforts were largely unsuccessful. One of the reasons was that the power of the *she chi* over such vital matters as drought and flood was very much doubted by the peasants. The Sung *ts'un-she*, consequently, could retain the independant character, which was expressed in a variety of way its worship took.

Since the sacrifices to the *she* and *chi* constituted an important state function, there must have been great encouragement for them on the prefectural and county level. For minor officials, however, what meant